

الحرية الإنسانية والمشينة الإلهية



د. وفاء سمير علي طلبه (*)

إن الكلمة التي تخفق لها القلوب وتضرب لها الأذان من دون لغات البشر كلها هي كلمة الحرية .

ترجع أهمية مشكلة الحرية إنها تعد من أقدم المشكلات التي حارت لها الأفهام، إن الإنسان في صراعه مع الطبيعة والمجتمع والماضي والحاضر، حاول جاهداً أن يحطم هؤلاء الأغيار حتى يثبت لنفسه إنه حر .

لقد تخيل الإنسان أن لديه من الإدارة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التي هي قضاء على كل إرادة .

إن حياتنا اليومية تقوم على افتراض أننا أحرار وإلا أصبحت هذه الحياة عقيمة وبلا معنى، فالحياة الأخلاقية مثلاً تقوم على مجموعة من الأوامر والنواحي والنظم والقواعد التي تحث الإنسان على أن يفعل هذا ولا يفعل ذلك، وبأن الفعل الخلقي لا يكون إلا مع الحرية والمسئولية، لأنه ليس هناك جبر في

(*) مدرس بقسم الفلسفة - كلية البنات - جامعة عين شمس .

الحياة الأخلاقية، إلى جانب هذا نجد القوانين الإلهية والوضعية تقوم أيضًا على هذا الأساس وإلا فليس ثمة ما يبرر مسؤولية الأفراد عن أفعالهم أمام هذه القوانين الإلهية، وبالتالي فالإنسان يكون مسئولاً عندما يكون حرًا . ومن هنا نجد العلاقة بين المسؤولية والحرية، فلا حرية بدون مسؤولية ولا مسؤولية دون حرية .

لقد نالت مشكلة الحرية اهتمامًا كبيرًا من الفلاسفة وخاصة فلاسفة الإسلام ومكلميه الذين ناقشوا هذه المشكلة تحت عنوان "الجبر والاختيار" واحتلت مكان الصدارة في تفكيرهم لما لها من صلة وثيقة بإرادة الله عز وجل ومشيتته وقدره وقضائه . فالقول بحرية الفرد قد يؤدي إلى الحد من إرادة الله المطلقة، كما أن القول بأن الفرد مجبر وغير حر يثير التساؤل عن أصل التكليف . فإذا لم يكن الفرد حرًا بطل التكليف، ولم يكن ثمة معنى للمسئولية والثواب والعقاب، الجنة والنار ... إلى غير ذلك من الأمور العقائدية، وقد انقسم المسلمون إزاء هذه المشكلة إلى فرقتين : فرقة القدرية التي تطورت فأصبحت المعتزلة وهؤلاء يؤمنون بقدرة الإنسان وحرية^(١) .

وفرقة الجبرية الذين يؤمنون بأن الإنسان مجبرٌ وليس حرًا^(٢) . لذلك ومن هذا المنطلق آثرت أن أتناول هذه المشكلة في ثلاثة محاور .

(١) د. يحيى هويدي / في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار النهضة العربية - سنة ١٩٧٢ ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) هذه المشكلة قد عالجتها جميع الأديان من يهود ونصارى ونساطرة، فاليهود قالت بالجبر، الربايون قالوا بالاختيار، اليعاقبة النصارى قالوا بالجبر ، النساطرة قالوا بالاختيار .

المحور الأول : عند المعتزلة لأنه ليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعلت المعتزلة ^(٣) .

المحور الثاني : عند أهل السنة كتمثلين للموقف الصائب الذي ذكر في القرآن الكريم وأكدته السنة النبوية الشريفة وهو أن الخلق لله سبحانه وتعالى والفعل للعبد من اختياره، لذلك فهو مسئول عنه محاسباً عليه .

وهذا الموقف من أهل السنة هو الذي نجد فيه الربط بين حرية الإنسان وقدرة الله ومشينته وأنه ليس هناك خلاف بينهما فلا تنتقص إحداها من الأخرى .

المحور الثالث : عند سارتر في محاولة لربط القديم بالحديث والمعاصر لبيان مدى أهمية هذه المشكلة في الماضي والحاضر والمستقبل، وإظهار أوجه التشابه والاختلاف بين معالجة الفلاسفة المسلمين لهذه المشكلة، والفلاسفة الغربيين ممثلاً في فكر سارتر، فالإنسان لن يكف عن سؤال نفسه هل أنا حر أم لا ؟ ويتجدد هذا التساؤل في كل موقف يريد الإنسان أن يحققه على نحو معين ولا يستطيع حينئذ أن يجدد السؤال ويردده . وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يكون المنهج التحليلي المقارن هو منهج بحثنا في تناول موضوعاته .

^(٣) إن الفرق التي شاركهم في هذا القول كالزيدية وقد تأثرت بهم، ومن ناحية أخرى أثار هذا القول عليهم حملة عنيفة من جانب خصومهم بدعوى أن في ذلك انتقاصاً لمشينة الله المطلقة . د. أحمد محمود صبحي - في علم الكلام - مؤسسة الثقافة الجامعية - ١٩٧٨، ص ١٥٨ .

المحور الأول : حرية إرادة الإنسان عند المعتزلة

لقد دافع المعتزلة عن حرية إرادة الإنسان وحرية الفعل والعمل ولهذا سموها بالقدرية^(٤).

يذهب بعض المؤرخين إلى أن تسمية القدرية والمعتزلة باسم القدرية إنما يرجع إلى أنهم أثبتوا للعبد قدرة على الفعل^(٥).

يقول القاضي عبد الجبار^(٦) (ت ٤١٥ هـ) : "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعقودهم حادثة من جهتهم^(٧)، وإن الله عز وجل

(٤) القدرية فرقة تكونت من أنصار معبد الجهنمي وغيلان الدمشقي ، د. أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام، ص ١٨٨ - ١٩١ ، د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥، ص ٣١٣. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، ١٩٧٦، ج ١، ص ٦٣ .
(٥) يعترف الفكر الزرادشتي أيضاً بأن الإنسان مخلوق له حرية إرادة، وهو قادر على ممارسة كافة نشاطات الخير والشر وعلى ذلك يتقرر مصير الكون للخير أو الشر، والإنسان بهذا أبعد ما يكون عن أن يكون مجرد عجلة في آلة كلية أو أداة عاجزة .
(٦) فالإنسان سيد مصيره إلى حد كبير، فالإله له دوره في تحديد فعل الإنسان، فالخالق اثنان، الإله والإنسان، د. أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة ١٩٧٩، ص ١٣٧. ألبان. ج. ويدجري : التاريخ وكيف يفسرونه ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، العدد ٢٢١، ج ١، ط ٢، ١٩٩٦، ص ١٤٣

Buch, M.A : Zoroastrian Ethics. P.57 . Cama Institute, Baroda, Bombay (India) 1919 .

(٧) القاضي عبد الجبار بن أحمد تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، السبكي : طبقات الشافعية، ص ٢٢٠.

(٨) تحزر المعتزلة من استعمال لفظ الخلق بالنسبة للإنسان لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ "أوجد" أو "اخترع" الأشعري، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط ١ ، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠ ، ص ٨١ .

أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم "وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه" (٧) .

وقد استدلل المعتزلة على تقرير حرية إرادة الإنسان بأدلة عقلية وأخرى سمعية :

أما الأدلة العقلية : فإنها تقوم على ما يلزم من إنكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الإلهي، لأنه لو كان الإنسان مجبراً (٨) لاقتضى العدل الإلهي أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله ولاستوى الكفر مع الإيمان والصالح مع الفساد وللزم أن يكون الأنبياء مخالفين لأمر الله لأنهم ينهون عما قدر الله أن يكون، ولو كان الإنسان مجبراً لما كان هناك وجه لنزول الشرائع السماوية وبعثه الأنبياء إذ الكفر واقع لا محالة ، والإيمان حاصل سواء بعثت الأنبياء أم لم تبعث، ولو كان الكافر مجبراً على كفره لكان أمره بالإيمان تكليف له بما لا يطاق، ولو كان الإنسان مجبراً لماذا أنعم الله عليه بنعمة العقل ؟ ؛ لأنه بدون هذا العقل كان سينفذ ما قدره عليه الله من غير حاجة إلى العقل الذي به يميز ويختار .

اتضح لنا من الأدلة العقلية أن حرية الإرادة تشكل ركناً هاماً في نظريتهم حيث أن القول "بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة" (٩) . إذ أن

(٧) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف د. طه حسين، راجعه د. إبراهيم مذكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة (د.ت) ، ج ٦ ، ص ٤١ .

(٨) الجبر معناه نفي الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله .

(٩) د. سهير فضل الله ، فلسفة العمل في الإسلام، دار الكتب ، ١٩٨٦ ، ص ٦٤ .

إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده، ولو كان القبح مراد الله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق .

أما الأدلة السمعية التي استندوا إليها : فقد استندوا إلى آيات كثيرة منها قول الله عز وجل : " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا " ^(٩) وقوله تعالى : " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " ^(١٠)، وقوله تعالى : " جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " ^(١١) " اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ " ^(١٢) وقوله عز وجل : " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " ^(١٣) .

وهناك آيات تتحدث عن طلب العفو الذي يتضمن مسئولية الإنسان واعترافه بذنبه " رَبَّنَا فَاعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا " ^(١٤) .

وقد أخذ المعتزلة يؤولون الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر حتى يؤكدوا أيضاً على حرية الإرادة للإنسان وأن كل عمل وفعل فهو بإرادة واختيار الإنسان، وتأكيذاً لذلك استدلالهم بالآية الكريمة " وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ " ^(١٥) .

^(٩) سورة فصلت، آية ٤٦ .

^(١٠) سورة الزلزلة ، الأيتان ٧ - ٨ .

^(١١) سورة الواقعة ، آية ٢٤ .

^(١٢) سورة فصلت، آية ٤٠ .

^(١٣) سورة الكهف، آية ٢٩ .

^(١٤) سورة آل عمران، آية ١٩٣ .

^(١٥) سورة المائدة ، آية ٤١ .

والمعنى الذي تقول به المعتزلة هنا هو أن الله لا يريد لأحد الغواية، ولكن لا عذر له بعد أن أنزله الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكنه عائد واستكبر واختار هذا فكان أن تركه الله يضل إذ حرمة من الطاعة، والفتنة ليست مقصودة من الله أو مراده، ولكنها نتيجة الإصرار على الضلال، فالله لا يريد لعباده إلا ضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم^(*).

لقد اقتضى دفاع المعتزلة عن حرية الإرادة تحليلًا لمفهومها وصلتها بكلا من الاستطاعة والفعل . فالإرادة عندهم سابقة على الفعل حيث يريد الإنسان في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني .

أكدت إذن المعتزلة على قدرة واستطاعة العبد على الفعل وأكدوا على أنها تكون قبل الفعل دائمًا .

(*) يختلف اللطف الذي تتحدث عنه المعتزلة عن اللطف الإلهي في الفلسفة المسيحية، وخاصة عند القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) ، فلطف الله عند المعتزلة لا يخص به أحد من عباده دون أحد، فهو نعمة وهبة من الله غير مسببة، لكن عند أوغسطين فهو لطف تعسفي أو نعمة تحكمية مقصورة على عدد من الناس دون غيرهم، فالله يختار قومًا يكتب لهم الخلاص أو النجاة، وهذا الاختيار من الله أزلي سابق على خلق الإنسان، يقول القديس بطرس (حقًا إن الله يريد أن يُقبل الجميع إلى التوبة، ولكنه لا يهب نعمته إلى الجميع ولا يفرض لطفه على أحد في زعم القائلين بالانتخاب والردل)، رسالة بطرس الثانية (٣: ٩) .

نجد إذن أن اللطف الإلهي عند أوغسطين وعند أنصار هذا الرأي ينتهي إلى القضاء على الحرية الإنسانية بعكس المذهب المعتزلي الذي يؤكد على حرية الإنسان ومسئوليته عن عمله وفعله في كل فكرة .

وقد قابلهم في هذا طائفة من أهل السنة قالوا أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل، والذي قاله عامة أهل السنة أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي وهي تكون قبله ولا يجب أن تكون معه . أما القدرة التي لها الفعل لا بد وأن تكون مع الفعل، والقدرة التي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآفات قد تتقدم الأفعال وهي المذكورة في قول الله عز وجل " وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " (١٦) .

إن فالحج واجب على المستطيع القادر وهو من كانت له القدرة على الفعل قبل قيامه .

والاستطاعة في اللغة إنما هي من مصدر استطاع يستطيع استطاعة، والمصدر هو فعل الفاعل، وصفته كالضرب الذي هو فعل الضارب، والصفة والفعل عرضان بلا شك في الفاعل هنا وفي الموصوف .

والمرء قد يكون مستطيعاً ثم نراه غير مستطيع لعله طرأت على أعضائه .

عندما قرر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله "الاختيارية" (١٧) كان لابد لهم أن يثبتوا كيف تم هذا الخلق وما أسبابه ووسائله ؟ لهذا قالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً قدرة (١٨) .

(١٦) سورة آل عمران ، آية ٩٧ .

(١٧) قسم المعتزلة أفعال العباد إلى قسمين : اختيارية واضطرابية، فالأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم، والأفعال الاضطرابية هي التي تحدث نفسها بدون إرادة المرء كالرعشة والسخونة مثلاً ، وقد أجمع المعتزلة على أن الأفعال الاختيارية من صنعهم ، والاضطرابية من صنع

وقد أجمعوا فيما يروي الأشعري (ت ٣٢٤هـ) إنها "قبل الفعل بأنها قادرة عليه وعلى ضده وإنها غير موجبة للفعل وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه"^(١٨)، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها هل هي مجرد الصحة والسلامة أم هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع، أم هي جزء منه ؟ وكذلك اختلفوا أيضاً هل تبقى بعد الفعل أو تفتي بانقضائه ؟ .

ذهب أبو الهزيل العلاف (٢٢٦هـ - ٨٤١م) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة، يخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله"^(١٩) وهذا ضرب من الخلق المستمر استمسك به الأشاعرة فيما بعد وأخذ به ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) أيضاً فيما بعد في العصر الحديث .

الطبيعة، وإن لم ينكروا إرادة الأفراد وفي هذا تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار - القاضي عبد الجبار - المغني، ج ٨، ص ٨ .
(*) الفرق بين القدرة والاستطاعة هو أن الاستطاعة هي التهيؤ لتنفيذ الفعل بإرادة المختار من غير عائق، وهو اسم للمعاني التي تمكن المرء بها مما يريد من إحداث فعل، وهي أخص من القدرة لأن القدرة تصلح للضدين : بمعنى إنها قوة بها يتمكن الحي من الفعل والترك وصحة الأمر والنهي يعتمد عليها .
الكليات - لأبي البقاء الكفوي - راجع : نصوص واصطلاحات فلسفية عربية ، د. مصطفى ليب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ١٧٢ .
(١٨) الأشعري - مقالات الإسلاميين - تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط ١٠، ١٩٥٠م، ص ٢٧٥ .

(١٩) الأشعري، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٣٠ .
(*) يعتبر ديكارت أول فيلسوف من المحدثين الذين اهتموا بدراسة حرية (عدم الاكتراث) وهي (حالة استواء أو حياد مطلق) إن لم يكن أول فيلسوف عني بتحديد معنى الحرية على الإطلاق وهذا لا يعني أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة قبل ديكارت، ولكن يعني أننا نجد عند ديكارت لأول مرة في تاريخ الفلسفة دراسة ميثاقية حقيقية لمشكلة الحرية . والحرية عنده تعني أن الروح منفصلة والإرادة حرة نظراً لأنها تعلوا على العقل وعلى

ذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال فهي باقية لا تفتنى، ويرى البعض منهم إنها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد .

وقد اتفقت الشيعة مع المعتزلة في أن الاستطاعة سابقة على الفعل، كذلك الزيدية تتفق مع النظام (٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) (٢٠) تمامًا ويقولون "بأن الاستطاعة قبل الفعل وإنها جزء من الشخص المستطيع" (٢١) . وقد فتحت هذه الخلافات بابًا فسيحًا للجدل والاستدلال، فحاول كل فريق أن يؤيد رأيه وأتيحت فرصة للأشاعرة أن يناقضوا المعتزلة، وأن يثبتوا عكس ما قالوا .

وقد رفض الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) رأي المعتزلة في أن الاستطاعة تكون قبل الفعل وأيد وجهة نظر الأشاعرة (٢٢) .

ومهما يكن فإن المعتزلة في قولهم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا على مبدأ حرية الإرادة .

قوانينه الضرورية . والحرية عنده تكاد تكون معجزة لأنها كمثل الخلق من العدم، والحرية عنده تعني القدرة على فعل الشيء أو الامتناع عن فعله . د. زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، مكتبة مصر ١٩٦٣، ص ١٢٥ .

(٢٠) النظام هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني، النظام تلميذ أبي الهزيل العلاف ابن نباتة المصري، شرح العيون، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص ١٢١ .

(٢١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢٢) القدرة عند الأشاعرة تفتقر بالفعل، فإله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وخلق أفعاله الاختيارية والاضطرارية ويخلق له القدرة على أداء الفعل مع الفعل مقترنة به، وهذا الاقتران هو الكسب عندهم، الأشعري، اللمع، تحقيق الأب مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢، ص ٥٥ .

يرى النظام أن الإرادة "امر ذاتي فيولد الإنسان وله قدرة على فعل ما يقصد إليه وإن اقتصر هذا الفعل على حركات النفس" (٢٣). وقد انتقد ابن حزم (ت ١٠٦٩م) رأي المعتزلة في الاستطاعة ويشترط ابن حزم لتحقيق الاستطاعة "شرطان هما صحة الجوارح وارتفاع الموانع وهذان يكونان قبل الفعل" (٢٤)، وهذان الشرطان عند ابن حزم لا يكفيان لتحقيق الفعل بل لابد من قوة أخرى تضاف إليهما وهي العون والتوفيق والتأييد من الله ويكون ذلك مع الفعل. يقول ابن حزم أن القوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً وعصمة وتأيداً، والقوة التي ترد من الله تعالى فيفعل بها العبد الشر تسمى بالإجماع خذلاناً، والقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولا.

إذن يشترط لوقوع الفعل عند ابن حزم ثلاث عناصر "أولاً : استطاعة من العبد أودعها الله إياه - ثانياً : زوال الموانع - ثالثاً : قوة من الله وتسمى التوفيق إذ لابد من التوفيق مع القدرة الإنسانية" (٢٥).

إن ظاهر الآيات والتكليف إنما يكون للقادر على الفعل، فلا يمكن أن يكلف الله العباد بما لا يقدرُونَ على فعله.

(٢٣) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، دار المعارف، ١٩٨٣، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل، ج ٣، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت) ص ٢٩.

(٢٥) محمد أبو زهرة - ابن حزم - حياته وعصره وأراؤه الفقهية، مطبعة مخير بالقاهرة، ١٩٥٤، ص ٢٣٣.

لقد تابع المعتزلة القدرية في قولهم بأن أفعال العباد من عملهم ولهذا فهم مسئولون عنها وأن الإنسان له حرية في اختيار فعله .

يقول القاضي عبد الجبار "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالفها ومحدثها فقد عظم خطاه" ^(٢٦) ، ويستنتج القاضي عبد الجبار من ذلك أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ^(٢٧) أي أن كل فعل من الأفعال لابد وأن يكون لها فاعل . ويفرق القاضي عبد الجبار بين أفعال الله عز وجل وأفعال العباد ليبين أن الله أفعالا ، والعباد أفعالا مسئولين عنها محاسبين عليها يستحقون عليها المدح أو الذم . وأفعال العباد غير مخلوقة فيهم بل هم المحدثون لها لأنهم يريدون لا فاعلون .

ويربط القاضي عبد الجبار بين الفعل والإرادة فيقول : ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل .

كذلك يفرق النظام بين إرادة الله وإرادة الإنسان فيقول : "إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله أو أمره أو حكمه، لأن الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك أو تكون ضميرا" ^(٢٨) ، فإرادة الله تختلف عن إرادة العبد فالله عندما يريد شيئا

^(٢٦) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ١ ، الإرادة ، ص ٤٢ .

^(٢٧) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، تحقيق ، عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٤ .

^(٢٨) القاضي عبد الجبار : المرجع نفسه ، الإرادة ، ج ٦ ، ص ٣ - ٤ .

فإنه يقول له كن فيكون فالإرادة هي الفعل، أما في الإنسان فقد يريد شيئاً ولكن لا يستطيع تحقيقه إلا بإرادة الله، فالله تعالى يريد في الحقيقة لفعله وفعل غيره . والمعتزلة إذ يثبتون هذه الحرية لفلسفة عندهم وهي إثبات التكليف للإنسان ومسئوليته عن أفعاله ثم إثبات الوعد والوعيد والعدل الإلهي لأنه لو كان الإنسان مجبراً على أفعاله لانتفى الثواب والعقاب ... الخ .

هذه الحجج التي ساقها المعتزلة تعتبر حجج عقلية ومنطقية ومتفقة أيضاً مع الأدلة القرآنية التي تؤكد على إرادة الإنسان الحرة وهي التي تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه حتى في الحياة العامة - وهنا التجاوز والمغالاة في فكرهم - كالرزق، فيقولون إذا كان الرزق من خلق الله فالله لا يرزق الحرام ولا يرضى عنه فالله يرزق الحلال فقط ، أما الحرام فيكتسبه الإنسان بنفسه . فقاطع الطريق مثلاً لم يقطعه بمشينة الله ولكنه فعل الإنسان، ويقولون أن الله خلق العنب ولكن الإنسان هو الذي صنع منه الخمر .

تحدثت المعتزلة إذن عن الكسب، ولكن خصت به الأفعال السيئة فقط، فالإنسان يكتسبها أي يوجدها ويفعلها بإرادته الحرة، ولهذا استحق عليها العقاب.

وهذا المعنى يختلف عن معنى الكسب "الأشعري"^(٢٩) ومعنى الكسب الذي نذكر في القرآن الكريم والذي سوف نعرض له عند أهل السنة .

^(٢٩) وضع الأشعري نظرية الكسب والتي كان يعتقد أنه سيحل بها مشكلة القدرة المطلقة لله على الفعل ومسئولية الإنسان وقدرته على أفعاله ونظرية الكسب عنده تعني أن فعل الخلق لله والكسب للإنسان بمجرد أن قام به وقد عبر الشهرستاني عن ذلك بقوله "أن =

وقد تحدثت المعتزلة أيضاً عن الأفعال المتولدة ويعد أبو الهزيل العلاف أول من تكلم في التوليد وهذا الفعل ليس إرادياً تماماً لأنه على حد تعبير الإسكافي "تهياً وقوعه على الخطأ دون قصد إليه والإرادة له" (٣٠).

ومشكلة الأفعال المتولدة هي هل يمكن أن يعد الفعل المتولد فعلاً للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة، فإن كان مسئولاً عنه فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه، وإن لم يكن فعلاً للإنسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ .

إن اهتمام المعتزلة بهذه الأفعال المتولدة، إنما تؤكد قدرة الإنسان على الفعل ومسئوليته عنه حتى لا يتعلل المرء بالقدر أو الجبر في الاعتذار عن الأفعال والتهرب من مسئولية عمله، فالإنسان مسئول عن عمله وفعله، وهذا ما حاولت المعتزلة إثباته والدفاع عنه (٣١) إن المعتزلة تنكر تبرير الغاية

= الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته" فقال أن الأفعال الاضطرارية واقعة باختيار الإنسان وإرادته ، أما الأفعال الاختيارية فإنها مخلوقة بقدرة الله مكتسبة من الإنسان ومعنى الكسب أن الإنسان إذا قصد فعل خلق الله له في تلك اللحظة شينين : الأول : الفعل المقصود، والثاني قدرة تقتزن به . إذن الخالق حقيقة هو الله و "ليس لقدرة الإنسان من أثر إلا اقترانها بهذا الفعل وهذا الاقتران هو الكسب" .

- الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٩ .
- الجويني : لمع الأدلة في صفات الملة ، تحقيق د. فؤاد حسين، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٩، ص ١٠٧ .

- أبو الحسن الأشعري : اللمع ، ص ٥٥ .

(٣٠) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلامية ، ج ٢ ، ص ٦١ .

(٣١) لم يتردد الأشاعرة وهم ينكرون التولد إنكاراً تاماً وقد تقدموا بحجج كثيرة لحض آراء المعتزلة .

راجع : الباقلاني ، التمهيد ، تحقيق الأستاذ محمود الخصري، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٢٦٩ - ٣٠٢ .
- البغدادي : أصول الدين، نشره استامبول ، مطبعة الدقيق ، ١٩٢٨ ، ص ١٣٨ .

بالوسيلة كالسرقة من أجل الإحسان مثلاً . ويتساءلوا هل تتولد الطاعات عن المعاصي ؟ وإجابتهم انقسمت إلى من "رفض تولد طاعة عن معصية، ومن قال أن الفعل المتولد لا يسمى طاعة ولا معصية" (٣١) (*) .

الواقع أن في مذهب كلاً من الجبرية ممثلة في الأشاعرة والقدرية ممثلة في المعتزلة والتي تجادلنا في مسألة الجبر والاختيار، كانت تتلمس من النصوص ما يوافق مذهبها ثم تتناول ما يمكن أن يعارضها من النصوص القرآنية الأخرى تأويلاً خاطئاً . وحقيقة النص القرآني أنه واضح ولا يوجد فيه أي تعارض فهناك النصوص التي توحى بالجبر ونصوص أخرى توحى بالاختيار، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب الإنسان في علاقته مع الله عز وجل، فالإنسان مجبر من ناحية ومختار من ناحية أخرى ولا تعارض في ذلك .

اتضح لنا أيضاً مدى تطرف المعتزلة في إفساحها المجال لقدرة وإرادة الإنسان حتى يثبتوا الحرية الإنسانية وبالتالي أربعة من الأصول الخمسة عندهم بدأ من تنزيه الله عز وجل عن فعل الشر وخلقته ثم التأكيد على عدل الله

(٣١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٨٣ .

(*) ارتبطت فكرة التوليد عند المعتزلة بمبدأ السببية وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً وأن له نظاماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها وتحدثوا عن أسباب أولى وأسباب ثانية، وتسألوا عما إذا كان السبب يسبق المسبب أو يصاحبه وما إذا كان موجباً للمسبب أو غير موجب له ولهذا أنكر الأشاعرة هذا المبدأ وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل - الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج ٢ ، ص ٤٠٤ .

- الشيرستاني : نهاية الأقدام ، صوره وصحح له - الفريد جيوم - مكتبة المثني ، بغداد، (دست) ، ص ٣٩٧ : ٤٠٦ .

الذي نراه في محاسبة الإنسان الحر المسنول عن فعله الحر بالثواب أو العقاب، بالجنة أو النار ، وبالتالي يتحقق وعد الله ووعيده .

ثانيًا : المحور الثاني : موقف أهل السنة

إننا إذا نظرنا إلى هذه المشكلة من الناحية التاريخية سنجدنا "ترجع إلى أزمان مختلفة، ففي العصر الملكي كان الطابع العام لتعاليم النبي عليه الصلاة والسلام هي حرية الاختيار"^(٣٣) .

يذهب المستشرق "منتجمري وات" في كتابه الإرادة الحرة^(٣٣) أن أساس حرية الاختيار في الإسلام يقوم على افتراض أن الأصل في الإنسان هو الخير وخلاف ذلك نجد النصرانية التي تقول أن الإنسان خلق خاطئًا، وأيضًا في التعاليم الهندوكية ترى أن الإنسان كان في أول أمره دنسًا ولهذا فهو مجبول على أن يتخبط في سلسلة من التقمص نحو هدفه الأقصى من الكمال، أما الإسلام فيقرر بأن الإنسان قد خلق طاهرًا جميلًا تام الخلقة ، قال تعالى : "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ"^(٣٤) .

إن الموقف الصائب هو موقف أهل السنة لأنهم يؤمنون بالقدر خيره وشره وبحرية وإرادة الإنسان ومشينة الله المطلقة . وهم يقابلون المعتزلة في القدرة التي لدى الإنسان حيث قالوا عنها : إنها لا تكون إلا مع الفعل وأن الله تعالى هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها، وأن مشينة الله

(٣٣) د. أحمد أمين، فجر الإسلام، النهضة المصرية، ١٩٥٦، ص ٢٨٠ .

(33) M.Watt, free will and predestination in early Islamk London

(٣٤) سورة التين ، آية ٤ .

تعالى عامة شاملة لجميع الكائنات فلا يقع شيء إلا بتلك المشيئة، وأن خلقه سبحانه وتعالى للأشياء بتلك المشيئة يكون وفقا لما علم منه بعلمه القديم السابق وبما كتب في اللوح المحفوظ . وأن للعباد قدرة وإرادة واستطاعة تقع بها أفعالهم وأنهم هم الفاعلون لهذه الأفعال بحريتهم وبمحض اختيارهم ولهذا فهم يستحقون عليها الجزاء إما بالمدح والمثوبة والعقاب بالنم والعقوبة^(*)

وإذا قلنا أن هذه الأفعال للعباد فهذا لا ينفي أيضا نسبتها إلى الله إيجادا وخلقاً لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها . وهذا هو ما يوافق العقل الإنساني وأن الإنسان حر في اختياره وتصرفاته، وبالتالي يكون مسئولاً عن هذا الاختيار فيحق عليه الثواب أو العقاب ، وبالتالي يتحقق عدل الله ووعدده للمطيع ووعيده للعاصي ويكون هناك قيمة للجنة والنار، لأن الإنسان لو كان مجبراً لما أرسل الله الرسل ! ألم يرسلهم لهداية الناس وإرشادهم، لماذا خصه بنعمة العقل ! ألم يكن هذا من أجل مصلحة الإنسان، فبالعقل يستطيع الإنسان أن يتعرف على ما ينفعه وما يضره ويميز به الخير والشر، ثم يختار بعد ذلك ما يفعله . كل هذا تأكيد على حرية الإنسان . أليس خلق الجنة والنار دليل على الحرية وليس الجبر ؟ فلو كان كل الناس مجبرون على أفعالهم لماذا يدخل

(*) يعد الجزاء هو النتيجة الطبيعية لحرية الإرادة والمسئولية، والجزاء هو الثواب والعقاب، فنجد في الفكر الزرادشتي نفس الجزاء لأنه لا حساب ولا مسئولية إن لم يكن هناك حرية في اختيار الفعل . وأيضاً لولا أن إرادة الإنسان حرة في اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهي ضرباً من العبث، ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب والمدح والذم . والجزاء عند زرادشت نوعين :

١ - الجزاء الدنيوي ٢ - الجزاء الآخروي

د. أحمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ١٠ ، ١٩٨٥ ، ص ٤٤ .

جزء منهم بالتحديد الجنة وجزء آخر النار ؟ أليس الجميع منفذين لإرادة الله وقضائه وقدره، وبالتالي يستحقون جميعًا الجنة ؟ ولكن خلق الجنة والنار دليل على أن الإنسان حر يفعل ما يريد بحريته واختياره ، وبالتالي يكون مسئولاً أمام الله عن هذا الاختيار، ولهذا يستحق إما الجنة ، وإما النار . ولكن قبل كل هذا ألم يأمرنا الله سبحانه وتعالى بأفعل ولا تفعل ووضح لنا الله لماذا نفعل ولماذا لا نفعل ، وهذا التكليف من الله يجب على كل إنسان عاقل راشد، وهذا هو جوهر فلسفة الحرية عند أهل الحق .

يتضح لنا بعد عرض أدلة أهل السنة العقلية إنها متفقة مع الأدلة العقلية التي أوردها المعتزلة، وإن كان موقف المعتزلة مختلف مع موقف أهل السنة مثلما أوضحنا .

ويتضح لنا كذلك أن هذه الأدلة العقلية سواء قال بها المعتزلة أو قالت بها أهل السنة فهي أدلة منطقية متفقة مع العقل والمنطق السليم .

أما الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة فيظهر في عرض أهل السنة لنظرية الكسب، فأهل السنة يستندون إلى ما ذكر في القرآن الكريم ويفسرونه التفسير الحق لأن كلاً من المعتزلة أو الأشاعرة استندوا إلى آيات قرآنية تتحدث عن معنى الكسب ولكن فسروها بما يتناسب ومذهب كلاً منهما .

لقد عرض القرآن الكريم الكسب في العديد من آياته في سبع وستين آية كلها تؤكد على أن للإنسان كسباً هو من عمله وفعله هو مسئول عنه محاسب

عليه قال تعالى : "لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ" (٣٥) " مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ" (٣٦) "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ" (٣٧)، وقوله تعالى : "جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (٣٨) " كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ" (٣٩) صدق الله العظيم .

إن ظاهر الآيات يؤكد على أن للإنسان عملاً فعلاً هو من كسبه وعليه يكون الثواب والعقاب . ولكن هل يتعارض هذا الكسب مع قدرة الله المطلقة على الخلق ؟ لقد ذهب أبو حنيفة النعمان (٨٠هـ - ١٥٠هـ) في كتابه "الفقه" الأكبر، إلى القول بأن الله كتب كل شيء بالوصف لا بالحكم وعلم كل شيء علماً مسبقاً، وهذا العلم السابق لله هو صفة انكشاف وليس صفة تكليف وهو لا يعني أي جبر أو إكراه فالله سبحانه وتعالى لم يجبر أحد على فعل أي شيء، فلم يجبر أحد على الكفر أو الظلم، وكذلك لم يجبر أحد على الإيمان ولا خلقهم مؤمنين أو كافرين، والأدلة القرآنية والعقلية التي أوردناها توضح وتؤكد هذا، لكن العقل البشري يصعب عليه الكيفية، كيفية علم الله السابق بكل شخص وبكل صغيرة وكبيرة تجرى وستجرى في ملكه، وهذا ليس كبيراً على الله فهو الذي خلق هذا الكون وما فيه فكيف لا يعلم بخلقه ولا بكيفيتهم . فالأم مع أولادها تستطيع أن تتوقع تصرفات كل منهم وردود أفعالهم واختياراتهم - الأم

(٣٥) سورة إبراهيم ، آية ٥١ .

(٣٦) سورة المسد، آية ٣ .

(٣٧) سورة الروم، آية ٤١ .

(٣٨) سورة التوبة ، آية ٨٢ .

(٣٩) سورة المدثر، آية ٣٨ .

مخلوقة - فكيف الحال بالخالق . المسألة ليست بهذه الصعوبة التي يتصورها الإنسان .

إن جميع أفعال العباد من الحركة والسكون من كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وجميع الطاعات واجبة بأمر الله وبمحبتة وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره .

أما المعاصي فكلها بعلمه وقضائه وتقديره لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره .

تؤكد جميع المناقشات التي دارت بين أبي حنيفة النعمان وعمرو بن عبيد أن الله عنده : صانع لكلا من الصانع وصنعتة والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع .

ولقد عرف أبو حنيفة الكسب بقوله "أفعال العباد خلق الله وكسب من العباد"^(٤٠) ، فالعبد فعلا وكسبا والله الخلق، أما الكسب فهو الفعل الذي يعود على فاعله بالنفع أو الضرر كما اتضح من قوله تعالى : "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"^(٤١) .

اتضح لنا بعد عرض نظرية الكسب عند أهل السنة مدى اختلافها مع كلا من المعتزلة والأشاعرة . فالكسب عند المعتزلة في الأفعال المسينة فقط ،

^(٤٠) أبو العز الحنفي : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد شاكر ، ١٣٧٣هـ ، ص ٣٨٩ .

^(٤١) سورة البقرة، آية ٢٨٦ .

فالإنسان هو الذي يوجدها ويفعلها باختياره، ولهذا يستحق عليها العقاب . أما الكسب الأشعري يظهر فيه الجبر من الله للعباد في جميع أفعالهم فهو خالقها وهو خالق القدرة للإنسان ولا يعطيها له إلا لتنفيذ فعل خلقه الله له في نفس اللحظة وهذه النظرية تعتبر من أضعف الآراء عند الأشعري .

وقد فرقت الحنيفية أيضًا مثلما فرقت المعتزلة من قبل بين نوعين من الأفعال "نوع يكون منه من غير اقتران قدرته وإرادته فيكون صفة له ولا يكون فعلاً كحركات المرتعش" . سمته المعتزلة بالفعل الاضطراري، ونوع يكون منه مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد كالحركات الاختيارية .

والله تعالى هو الذي جعل العبد فاعلاً "مختاراً" ^(٤٢) .

ولهذا أنكر السلف الجبر لأن الجبر لا يكون إلا من علجز ومع إكراه والله تعالى لا يوصف بالإجبار ولا بالإكراه، فالله سبحانه وتعالى خالق الإرادة والمراد قادر أن يجعله مختاراً بخلاف غيره .

كذلك ذهبت الحنيفية إلى أن الله يعذب عبده فقط على فعله الاختياري لأنه مسنول عنه والفرق بين العقاب على الفعل الاختياري مستقر في الفطرة والعقول .

^(٤٢) أبو العز الحنفي : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ، ص ٣٩٠ .

ويؤكدون على أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله تعالى ومفعول لله ليس هو نفس فعل الله وفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق .

وقد تبنى إمام أهل السنة الإمام ابن تيمية الملقب بشيخ الإسلام (٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ) هذه المسألة فأثبت الخلق المطلق لله تعالى، وأن أفعال العباد حادثة بعد إن لم تكن، وحكمها حكم سائر الحوادث ويستدل على ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهر" (٤٣) .

يثبت إذن ابن تيمية الخلق لله وحرية الاختيار للإنسان ومسئوليته عن فعله ويثبت القدرة للإنسان ويعمم إرادة الله لأن القدرة الإنسانية ثابتة بالأدلة الشرعية والعقلية وبالحس والشعور، ولا سبيل إلى إنكارها، والناس بالحس يتحملون مسئوليات أعمالهم في الدنيا وينالون حسابهم في الآخرة "فالله سبحانه عادل لا يظلم الناس مثقال ذرة" (٤٤) . وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى لا يقوم بأفعال العباد لأنه سبحانه يحاسبهم عليها ومن الحكمة والعدل أن يحاسبهم على شيء هم له فاعلون مكتسبون وعليه قادرون، لا على شيء لا يفعلونه ولا يقدرون عليه .

إذن أهل السنة ترى أنه لا تعارض بين حرية وإرادة الإنسان ومشينته وقدرة الله المطلقة، فقدرة الإنسان محدودة وهي أثر من قدرة الله المطلقة ولا

(٤٣) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، ج ٦، ص ٢٩٢ .

(٤٤) ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ١، يولاق، القاهرة، ١٣٣١، ص ٢٦٩ .

وجه للمقارنة، كما أن حرية الإنسان هبة ونعمة من الله ، فإن كانت ستتعارض مع مشينة وقدرة الله لماذا إذن منحها للإنسان ؟ .

المحور الثالث : الحرية عند سارتر (٢١ يونيو ١٩٠٥ - ١٥ أبريل ١٩٨٠) :

الحرية عند جان بول سارتر حرية ملتزمة بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحمًا بمواقف معينة منخرطًا فيها . وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة "فالحرية في هذه الفلسفات تتم (قبل الفعل) الحر وفي زمان سابق على ممارسته أو أنها قد تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل" ^(٤٥) فهي حرية غير معروفة لأنها غير متحققة .

أما الحرية عند سارتر فهي ممارسة وتحقق في الواقع أولاً وقبل كل شيء، ولا تملك إلا أن تكون ممارسة لأنها لا تقوم إلا في قلب المواقف ومن خلالها، ولهذا فهي بهذا المعنى تعتبر حرية ملتزمة .

ولكن ماذا يعني سارتر حينما يقول إن الإنسان حر وأن الحرية هي صميم الوجود الإنساني ؟

الواقع أن للحرية معنى واسع عند سارتر حيث أنها تستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوي . فالاختيار مرادف للوجود أو الحياة بصفة عامة .

(٤٥) د. يحيى هويدي ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة والنشر، ١٩٩٠، ص ٢٧٣ .

إن الوجود الحقيقي عند سارتر لا يكون في الشعور، وإنما ينحصر في تلك الحركة المستمرة نحو شيء آخر . ففي تلك الحركة وفي ذلك الموقف يتحدد الشعور الإنساني ويتخذ له ماهية خاصة . فإذا كانت ذاتنا تتوقف على العالم الذي نعيش فيه والذي بدونه لن يكون شيئاً، إلا أن ذلك العالم يتوقف علينا نحن أولاً وأخيراً . لأن العالم في حد ذاته لا ينطوي على أي معنى، وإنما نحن الذين نخلع عليه ما له من معنى . "إذن الشعور الإنساني لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له فهو يخلق ذاته بخلقه لعالمه الخاص" (٤٦).

ويقصد سارتر بقوله أن الإنسان حر أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه . فحرية الإنسان ما هي سوى تلك القدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة . إذن الحياة ما هي إلا اختيار مستمر للذات، والإنسان ليس لديه الحرية في أن يتخلص أو يتخلّى عن حريته، الشرط الأساسي إذن الذي لا غنى عنه لكل فعل هو "حرية الموجود الفاعل" (٤٧) و "الفعل هو التعبير عن حريته" (٤٨) ، يذهب سارتر إلى القول بـ "أنا موجود" مرادفه في المعنى للقول بـ "أنا حر" حيث أن الحرية هي الشعور بالوجود نفسه . قد يتوهم الإنسان بأنه أسير وعبداً للضرورة . فيتخلّى عن أسلوبه الإنساني في الحياة لكي يحيا حياة

(٤٦) د. سعد عبد العزيز، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠، ص ٤٦ .

(٤٧) سارتر ، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦٩٨ .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٧٠٠ .

الأشياء، ولكنه في هذه الحالة أيضًا والتي يتخذ فيها لنفسه هذا المسلك نجد أن حريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي تخيرته لذاتها، حتى في اللحظة التي يقرر فيها عدم الاختيار فعدم الاختيار في حد ذاته نوع من الاختيار، لأنه لا أحد يوجد ويمارس حريتي بالإجابة عني فأنا مسئول عن نفسي ولا سبيل للتماس العذر للتخلي عن حريته .

لكن لماذا يتوهم الناس في كثير من الأحيان أنهم مجبرون أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟

هذا السؤال يطرحه سارتر ويجب عليه بأن الحرية على هذا النحو السابق كثيرًا ما تؤرق أصحابها فنراهم يهرعون إلى فكرة الجبرية" (٤٩) عليهم يجدون فيها مكانًا آمنًا يلجأون إليه حتى ينجوا من هول ذلك القلق المصاحب بالحرية. وقد أخذ سارتر فكرة القلق عن كير كجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الذي كان يعنى بالقلق "نوار الحرية" "حيث أن القلق مرتبط بالمكان والزمان والعدم" (٥٠)، ولكن سارتر قد خلص هذه الفكرة من كل طابع ديني فجعل من القلق شعور عام مبعثه ضرورة الاختيار نفسها . ذلك لأن على الإنسان أن

(٤٩) تختلف فكرة الجبرية عند سارتر عما نجده عندنا في الفكر الفلسفي الإسلامي، فالجبر عند المسلمين يعني أن خلق الإنسان وخلق أفعاله وقدرته من الله تعالى وأن الإنسان ما هو إلا ريشة في مهب الريح لا عمل ولا فعل ولا اختيار ولا إرادة إلا بالله وأن الإنسان منفذ للإرادة والمشينة الإلهية ، فالجبر نفى الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله . أما فكرة الجبر عند سارتر ذلك الفيلسوف الملحد تعني أن الإنسان إذا أصبح عبدًا وأسيرًا فهو يكون للطبيعة التي تحكمها الضرورة فيحيي الأشياء . فمفهوم الجبر مختلف اختلاف بين .

(٥٠) د. سعد عبد العزيز، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ، ص ٤٥ .

يختار دون أن يكون لديه مبدأ للاختيار أو معيار يستطيع أن يساعده عما إذا كان قد أحسن الاختيار أو أساء الاختيار لهذا، فالقلق شعور يصاحب الإنسان الذي قذف به إلى هذا العالم بدون إرادته وحكم عليه بأن يختار دون أن يكون في وسعه التنبؤ بنتائج أفعاله هذا إلى جانب أنه لا يستطيع تبريرها .

وهذا القول لسارتر مخالف لما نجده في الفلسفة الإسلامية والفكر الفلسفي الإسلامي ، فالله سبحانه وتعالى وضع للإنسان كل شيء، ما هو الخير وما هو الشر، ولماذا تفعل هذا ولا تفعل ذاك، وشرحته السنة النبوية الشريفة وأوضحت النتيجة التي ستعود على الإنسان من اختياره لعمل الخير أو عمل الشر . فالإنسان يختار بناء على معرفة سابقة للأشياء وطبيعتها ويختار الأفعال التي أرشده لها الله سبحانه وتعالى ، فالله لم يترك الإنسان بمفرده في الدنيا بدون هادي أو راشد وإنما أعطاه كل الوسائل التي تساعد وتوضح له ماذا يختار وكيفية ونتيجة الاختيار عند كل اختيار حر يقوم به . ولهذا فالإنسان لا يشعر بمثل هذا القلق والخوف من نوعيته ونتيجة الاختيار .

إن القلق عند سارتر ليس خوف ، بل إنه شعور أليم لا يخلو من نبيل وهو الأصل في شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام أنفسنا وأمام الآخرين .

ويربط سارتر فكرة المسؤولية بفكرة القلق فيقول : "إن حريتنا هي مصدر ذلك القلق النفسي الذي يستولي علينا عند الفعل، فالإنسان لا يلزم نفسه فقط

حينما يعمل، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ويشعر في الوقت نفسه بمسئوليته كلية شاملة^(٥١).

ولهذا يرى سارتر أن الإنسانية بأكملها تنظر إلى الإنسان وإلى كل ما يفعله لكي تتخذ منه نظامًا تسير بمقتضاه وتعمل على هديه، فعلى كل إنسان أن يسأل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذي يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدي أفعاله ؟ وهنا نجد أنه إذا كانت المعتزلة قد بالغت في حرية الإنسان وحملته أكثر من طاقته حتى تثبت تنزيه الله عن خلق الشر وثبت أيضًا حرية الإنسان، وأنه مسئول عن أفعاله محاسب عليها، فإذا بالوجودية تحمل الإنسان مسؤولية نفسه ومسئولية الوجود بأسره وتحمله مالا يطيقه . ولكن هل إذا كف الإنسان نفسه عن تلك الحقيقة أو حاول أن يتناساها فهل تكف نفسه عن الشعور بالقلق أو التوتر النفسي ؟ .

لا حيث أن هذا القلق عندهم ضرورة من ضرورات الفعل التي استشعرت المسؤولية . مثال للقائد في ميدان المعركة والذي يدفع بعض من جنوده إلى الهلاك فهو يشعر بلا شك أنه هو المسئول عن تلك المعركة لأنه اختار بنفسه القيام بها وصمم على تحقيقها، حقا أن هناك من يأمره ويجب عليه أن يطيعه، لكن تنفيذ تلك الأوامر كثيرًا ما تقع في النهاية على عاتقه هو .

ومن هنا فالموقف الذي يتخذه القائد وما يترتب عليه من إزهاق عدة أرواح؛ فإنه لابد وأن يشعره بقلق نفسي .

(٥١) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية . ص ٢١٠ .

ولكن هذا القلق لا يحول بينهم وبين الفعل بل ربما كان شرطاً من شروط فعلهم .

إن شعور القلق لا يمكن القضاء عليه، يقول سارتر : "لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق"^(٥١)، فليس من السهولة أن نقضي على شعورنا بالحرية، إن الإنسان عند سارتر لديه حنين مستمر إلى الوجود الموضوعي أي وجود الأشياء، وذلك لأنها هي الكائنة عنده بالفعل، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح دائماً بين الوجود والعدم . من هنا قال سارتر بأن الإنسان لا يمكن أن يتحقق إلا في لحظة الموت، وفي تلك اللحظة لا يكون شيئاً على وجه التحديد . لذلك فالوجود الذي يتمتع به الإنسان عند سارتر ليس هو الوجود بمعنى الكينونة، ولكنه الوجود بمعنى الصيرورة، ولكنها صيرورة هو خالقها. لهذا يقرر سارتر بأن الإنسان ثغرة في الوجود لأن عدم التجانس الحاصل في نسيج الكون إنما يرجع له . فإذا كان الوجود كالثمرة لكان الإنسان بمثابة الدودة التي تنخر جوف تلك الثمرة . فالإنسان هو الموجود الذي بفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، والحرية ليست سوى ذلك العدم الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته . فالإنسان عند سارتر هو الذي يجد في نفسه نوافع تصميماته ومسوغات أفعاله فهو قائماً بمفرده، خالق لقيمه ومبدع لمعاييرهِ .

فالحرية إذن هي التي تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق وبدون أدنى باعث عقلي .

(٥١) سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٨١ .

"إن الاختيار الذي يتحدث عنه سارتر إنما هو اختيار مطلق غير مشروط فهو يتم بدون أساس يستند عليه ، بل أنه اختيار يملي على نفسه بواعثه، ولهذا فهو بالضرورة اختيار لا معقول ، وذلك ليس لأنه يخلو من كل مبرر عقلي، وإنما لأنه هو الذي يخلق سائر الأسس وكافة المبررات، فهو الأصل في ظهور القيم والمعايير، وفكرة المحال نفسها تصبح ذات معنى بمقتضاه هو" (٥٣).

يتضح لنا مما تقدم أن نظرية سارتر في الحرية لا تخلو من نزعة عقلية، ويعد سارتر نفسه تلميذاً لديكارت الذي يعتبر في نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية . ويذكرنا سارتر بعبارة ديكارت المشهورة والتي يقول فيها : "إن حريتنا تعرف بغير دليل لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التي توجد لدينا عنها" . ويقرر ديكارت بأن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلهية نفسها، ويختلف سارتر هنا مع ديكارت حيث يقرر سارتر أن الإنسان نفسه هو الذي يفصل في الحقيقة وأن الحرية الإنسانية هي معيار الحق والخير والجمال . فما ينسبه ديكارت إلى الله من خلق للحقائق الأزلية ومبدع للخير وواضع للقيم هو في الحقيقة من أخص خصائص الإنسان عند سارتر .

وعلق سارتر بأن ديكارت محق حينما وُحِدَ بين الحرية والخلق أو الإبداع، ولكنه أخطأ حينما نسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان . فتلك الحرية التي

(53) Jean Paul Sartre : J'etret et le neantl, P.558 : 559 .

يخلعها ديكارت على الله ليست سوى تلك الحرية التي يدركها الإنسان في نفسه ويختبرها في ذاته .

ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو من أهم مميزات الإنسان، ولكنه يسجل له أنه أول من استطاع أن يتعمق في معنى الحرية في عصر ما كان للسلطة الدينية شأن كبير . فسبق ديكارت بذلك هيدجر في جعله من الحرية الأساس الأوحد للوجود .

لهذا يقرر سارتر بأن أسس المبادئ العقلية ينبغي البحث عنها في مجال الحرية الإنسانية لا الحرية الإلهية . والحرية لديه ليست في أن يحصل المرء على ما يريد ، بل هي تعني فقط أن الإنسان يختار بذاته وأنه هو الأصل في وجوده، فالحرية تعني استقلال الاختيار وقيامه بذاته، ولهذا تظهر في الرغبات والأهواء كما تظهر في الإرادة والأفعال الإرادية . ولهذا فالإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته، فقد قضى على الإنسان أن يكون حراً .

يتضح لنا إذن من حديث سارتر عن الحرية وكأنها نقمة لا نعمة، أو شر لا مفر منه . وتأكد ذلك من حديثه فقد صورها على أنها مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنساني، وأنها ضعف وخواء ولهذا ربطها بالعدم . كذلك صور لنا سارتر الحرية بأنها "مجرد عبودية" لأنها حكم وليست اختيار .

ولكن كي تكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لا محيض عنها ولا سبيل إلى الخلاص من أسرها ؟

يقول بعض النقاد هنا أن نظرية سارتر في الحرية المطلقة إذا صيغت على شكل قضية منطقية لابد أن تقضى إلى تناقض .

الواقع أننا لو أمعنا النظر إلى تلك الحرية التي ينادي بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة بحيث لا تكاد تفترق عن مجرد تقريرنا للوجود ، فنحن هنا بإزاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة، بحيث أن تلك الحرية نفسها لتثير في الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة .

كذلك نجد من جهة أخرى أن سارتر لا يضع الإنسان بإزاء أي شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره ، كما فعل مذهب الأحرار^(٥٤)، فالإنسان الذي يصوره لنا ساتر ليس مجرد "ذاتية محضة" فحسب ولكنه ذاتية متبخرة .

والواقع أننا في حياتنا اليومية نصطدم بموضوعات نتعلق بها ووقائع نتأثر بها، وموجودات نقع تحت تأثيرها .

إن حريتنا ليست مجرد خلق من العدم، وإنما هي إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه، ولذلك تعد الحرية أيضاً أنها ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج فحسب، وإنما هي أيضاً قدرة على التعديل والتحويل ودليلنا على ذلك استعمالنا لحريتنا في تعديل ما يقدمه لنا العالم من ضرورات خارجية.

(٥٤) نجد سارتر على العكس من كير كجارل الذي يضع الإنسان دائماً أمام الله .

حقاً إن سارتر حاول بمذهبه هذا أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن جعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذي سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً، ولكنه ينسب إلى تلك الحرية طابعاً ذاتياً محضاً خطيراً يمتنع معه كل تواصل حقيقي فيما بين الذات، ما دام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة .

فمعنى الحرية لا ينبثق في عقولنا إلا في اللحظة التي نفهم فيها معنى حرية الآخرين – فإني لا أصبح حر إلا بحرية الآخرين – إذن مذهب سارتر في الحرية يقضي على كل تظافر فيما بين الحريات لأنه لا يتصور الحرية إلا في نطاق الذاتية المحضة .

أما عن مذهب سارتر في المسؤولية فوجدنا أنه يخلع أيضاً على المسؤولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولاً عن نفسه وعن الإنسانية والعالم بأجمعه، والواقع أن المسؤولية عند سارتر تختلف كل الاختلاف عن المسؤولية التي اصطلح الناس على فهمها، فليس ثمة مسؤولية في نظر الناس إلا حينما يكون علينا أن نعطي حساب على شيء ما أمام شخص ما، وهذا الشخص هو الذي يصدر الحكم ويوقع الجزاء سواء كان هذا الحكم صادراً عن الله أو عن المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضي الذي يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . أما عند سارتر فليس هناك أثر لكل هذا فنحن أمام

مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله "إن المرء لا يفعل ما يريد ولكنه مع ذلك مسئول عما هو، ذلكم هو الواقع" (٥٥).

الخاتمة :

وبعد . ففي ختام هذا البحث المتواضع نقف لنلخص أهم ما خلص إليه من نتائج، فالبحث الذي بين أيدينا حاول أن يبرز حقيقة أنه ليس هناك تعارض بين "الحرية الإنسانية والمشينة الإلهية" ، ومن هذا المنطلق توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية :

١- السمة المشتركة بين المعتزلة وأهل السنة وسارتر هي الدفاع عن حرية الإنسان وبيان أنها ليست صفة مضافة إلى الوجود الإنساني، بل أنها الوجود الإنساني برمته فليس هناك انفصال بين وجود الإنسان وحرية .

٢- اتضح لنا مغالاة المعتزلة في إثبات قدره للعبد وإفساح المجال لها من أجل إثبات أن العبد حر مختار له إرادة وعليه مسؤولية يستحق الثواب والعقاب، الجنة والنار، وبالتالي يتحقق العدل الإلهي ووعد الله ووعيده . والحرية التي أطلقوها للإنسان أيضاً من أجل تنزيه الله عن خلق الأفعال القبيحة، لذلك قالوا بأن الإنسان هو الذي يوجد أفعاله وأعماله .

(٥٥) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، ص ٢٢٩ .

٣- أظهر لنا البحث أن الحرية سواء عند المعتزلة أو أهل السنة فهي كرامة للإنسان واحتراماً لعقله، ولكنها عند المعتزلة مطلقة، لهذا فالإنسان مستطيع طول الوقت إما عند أهل السنة فهي ليست مطلقة أو فجائية ويمكن القول بأن للحرية قيوداً : هي العقل والمصلحة العامة فضلاً عن عقيدة القضاء والقدر الواجب قبولها بشرط الالتزام بتفسيرها مثلما صورها القرآن الكريم والسنة على نحو لا قيد الحرية .

٤- إن المفهوم الواضح للحرية الإنسانية نلتسمه عند أهل السنة وهو أن الحرية بالمعنى الفردي والجماعي والاجتماعي في عرف الإسلام واحدة من أهم "الضروريات" وليست فقط "الحقوق" اللازمة لتحقيق إنسانية الإنسان؛ فالإسلام يرى في "الحرية" الشيء الذي يحقق معنى الحياة الإنسانية فيها حياته الحقيقية ويفقدها يموت الإنسان حتى لو عاش يأكل ويشرب مثل الدواب .

٥- إن الموقف الصائب هو موقف أهل السنة الذين أثبتوا قدره وإرادة وحرية للإنسان وأثبتوا أيضاً مشيئة وإرادة الله سبحانه وتعالى، ولا تعارض بينهما، فمشيئة الله لا تحد من حرية الإنسان، كما أن مشيئة الله ليس فيها جبر على الإنسان، فعلم الله السابق لا يتعارض مع حرية الإنسان، فإن قدرة الله وخلقه وتدبيره لهذا العالم يقتضي أن يكون عالماً بما سيحدث في ملكه من كل فرد ، ولهذا أمر الملائكة

بكتابة كل شيء في اللوح المحفوظ ، ولكن هذا لا يعني أي إكراه أو جبر من الله ، فقد كتب كل شيء بالوصف وليس بالجبر ، فعلم الله علم انكشاف وليس علم تكليف .

٦- أظهر البحث مدى الاتفاق بين كلا من الأدلة العقلية والأدلة النقلية في القرآن والسنة ممثلة عند أهل السنة أو عند المعتزلة جميعها تؤكد على أن الإنسان حر له إرادة وعليه مسؤولية .

٧- ما قاله سارتر عن أن الحرية ليست في الركود، وإنما في الحركة والفعل فقد سبق المسلمين سارتر في ذلك ، حيث أن الحرية لا تتحقق إلا في العمل والفعل وقد أمر الله سبحانه وتعالى الإنسان بضرورة العمل وجعله ركن أساس في العقيدة الإسلامية .

٨- أظهر لنا البحث مدى التناقض الموجود في فلسفة سارتر، فرغم حديثه عن الحرية وإفساحه المساحة لمدى ما يتمتع به الإنسان من حرية لدرجة أنه جعلها مطلقة مما جعلها نقمة عليه من أجل ما تسببه للإنسان من قلق وألم وخوف، لأنه يختار لنفسه ولغيره دون أن يعرف ماذا يختار ولا مصيره بعد هذا الاختيار، لذلك هو يتمنى أن يحيى حياة الأشياء لأنه محكوم عليه بهذه الحرية . فهذا حال الفلسفة الغربية أنها إذا اهتمت بجانب أهملت آخر بعكس ما وجد في الفلسفة الإسلامية، فالإسلام قد أحدث توازن بين الجانب المادي

والروحاني في الإنسان . أما الفكر الغربي فلم يهتم إلا بالجانب المادي فقط على حساب الجانب الروحي .

٩- اتضح لنا في ثنايا البحث أيضاً مدى ضياع الإنسان الحر في فلسفة سارتر فهو الذي يحدد قيمه ويحدد اختياراته بدون هادي ولا راشد، بل يحدد للإنسانية كلها في شخصه ماذا يختار وماذا يترك بدون أن يعرف أيضاً بواعث هذا العمل أو نتائجه، ولهذا فالحرية والمسئولية والاختيار كلهم يبعثوا على القلق لدرجة أن الإنسان يتمنى لو أنه يستطيع أن يتخلى عن حريته . بعكس ما وجد في الفلسفة الإسلامية وفي ديننا السمح الجميل الذي أوضح وأرشد بكل الوسائل وبين الهدف سواء في افعَل أو في لا تفعل، كذلك السبب والنتيجة، وترك الإنسان بعد هذا يختار ويفعل بسهولة دون أن يخشى من اختيار، أو يتخلى عن مسئولية فهو يعرف لماذا اختار وما مصيره بعد هذا الاختيار، فالإنسان يشعر بالرضا والأمان وليس الخوف أو القلق .

١٠- الحرية لا يمكن البرهنة عليها أو إثباتها ، وإنما هي مجرد شعور يستطيع كل إنسان أن ينتبه إليه في كل ما يقوم به من أفعال .

١١- لقد تحدث سارتر عن الحرية الإنسانية فقط ولا أثر للمشيئة الإلهية، وهذا لأنه فيلسوف ملحد، لذلك فقد اهتم بجانب واحد فقط وهو الإنسان بعكس المعتزلة وأهل السنة قد اهتموا بالجانبين الإلهي والإنساني فجاءت فلسفتهم مكتملة .

خلاصة القول أنه ليس هناك تعارض بين حرية الإرادة عند الإنسان ومشيئة الله، وأنه على الإنسان أن يدرك أنه يتمتع بالحرية وبالتالي فهو مسئول محاسب، كما أنه مسير في أشياء أخرى أظهرها البحث لذلك على الإنسان في كل مكان أن يتأكد أنه يتمتع بقدر كبير من الحرية بشرط أن يكون ملتزماً ومسئولاً عن اختياره ومتحمل لنتيجة أعماله ، فالحرية التزام ومسئولية وليست فوضى وتعدي وهمجية على حريات وحقوق الآخرين .

قائمة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- كتب الصحاح .
- ٣- د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج١، دار المعارف، ١٩٨٣ .
- ٤- د. أحمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٠، ١٩٨٥ .
- ٥- د. أحمد أمين : فجر الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦ .
- ٦- أحمد بن حنبل : مسند - ١٦ جزء - مطبعة الميمنة ، مصر ١٨٩٥ .

٧- د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية،

١٩٧٨ .

٨- الباقلائي : التمهيد، تحقيق الأستاذ محمود المصري، د. محمد عبد

الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧ .

٩- آلبان .ج. ويد جري : التاريخ وكيف يفسرونه من كونفو شيوس إلى

تونيبلي، ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦ .

١٠- البخاري : صحيح البخاري (متن) ٩ أجزاء، مطبعة صبيح، القاهرة،

١٢٩٦هـ - ١٨٧٨م .

١١- البغدادي : أصول الدين ، نشرة استامبول، مطبعة الدقي ، ١٩٢٨ .

١٢- ابن تيمية : مناهج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ١ ،

بولاق، القاهرة، ١٣٣١هـ .

١٣- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، مكتبة المثنى،

بغداد، (د ت) .

١٤- الجويني . لمع الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود،

الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٩ .

١٥- د. زكريا إبراهيم : مشكلات فلسفية ، مشكلة الحرية، مكتبة مصر،

١٩٦٣ .

١٦- سارتر : الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٦٦ .

١٧- السبكي : طبقات الشافعية ، (د. ت) .

١٨- د. سعد عبد العزيز : مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠ .

١٩- د. سهير فضل الله : فلسفة العمل في الإسلام، دار الكتاب، ١٩٨٦ .

٢٠- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج ٢ ، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط ١، النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٥٠ .

٢١- أبو الحسن الأشعري : اللمع، تحقيق الأب مكارثي ، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢ .

٢٢- الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق : محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، ١٩٧٦ .

٢٣- الشهرستاني : نهاية الإقدام ، صوره وصححه - الفريد جيوم - ، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت) .

٢٤- أبو العز الحنفي : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق : أحمد شاكر، ١٣٧٣هـ .

٢٥- د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ .

٢٦- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف د. طه حسين ، راجعه د. إبراهيم منكور، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، (د. ت) .

٢٧- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق : أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق : عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٦٥ .

٢٨- محمد أبو زهرة : ابن حزم، حياته وعصره - آراؤه الفقهية - مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٩٥٤ .

٢٩- د. مصطفى لبيب : نصوص واصطلاحات فلسفية عربية - دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦ .

٣٠- ابن نباتة المصري : شرح العيون ، دار الفكر العربي، (د. ت) .

٣١- أبو الوفا النفتازاني : في علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، (د. ت) .

٣٢- د. يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة والنشر، ١٩٩٠ .

٣٣- د. يحيى هويدي : في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٧٢ .

٣٤- ويكبيديا : الموسوعة الفلسفية .

35-Buch, M.A : Zoroastrian Ethies. Cama Tnstitute, Baroda, Bombay (India) 1919 .

36-J.P. Sartre : "Letre et le Neant" Gallimard, Paris – 1443 .

37-Jean Wah : "traite de metephyisque" pa yot, Paris, 1953 .

38-M. Watt, Free will and predestination in early l'slam, London – 1998 .

